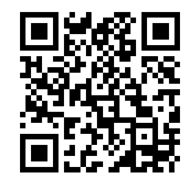
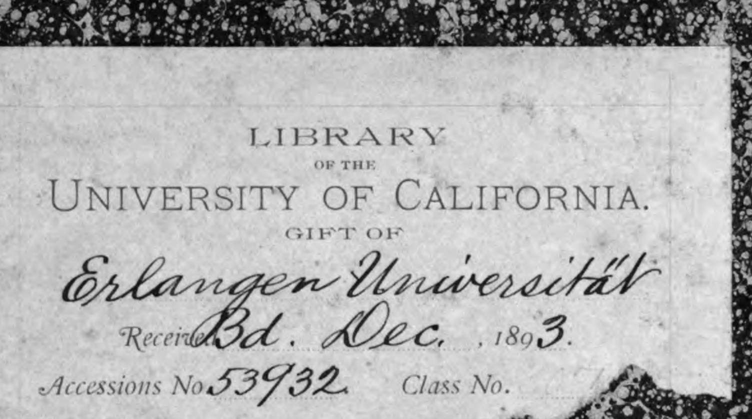






Leibniz als Ethiker.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

eingereicht

bei der

hochlöblichen philosophischen Fakultät

der

Academia Friderico-Alexandrina zu Erlangen

von

H. F. Beneke,

stud. theol.

ERLANGEN.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn).

1891.

Seinem lieben

Karl Johannes Paul Siedel

aus **Blasewiz**

in treuer Freundschaft

gewidmet von dem

Verfasser.

Vorbemerkung.

Im September 1886 ist in Wurzen erschienen: Leibnizens Ethik, Inauguraldissertation von B. R. Martin. Von der Existenz dieser Schrift erfuhr ich erst, als meine Arbeit über den gleichen Gegenstand bereits beinahe fertig war. Beide Arbeiten sind in Anlage und Ausführung völlig von einander verschieden. Ich glaube daher nicht, dass meine Arbeit durch die des Herrn Martin, von welcher sie unabhängig entstanden ist, überflüssig gemacht wird. Darum habe ich meine Arbeit fortgesetzt.

Ferner möchte ich noch bemerken, dass ich in einer rein philosophischen Arbeit meine theologischen Ueberzeugungen hintansetzen musste. Galt es doch vor allem, die Leibnizische Sittenlehre aus ihren eigenen Voraussetzungen zu verstehen und bei ihrer Prüfung ihren Zusammenhang in sich, ihre philosophische Folgerichtigkeit ins Auge zu fassen, nicht aber einen fremden Massstab der Kritik an sie anzulegen. Ich bitte daher, von dem Standpunkt, den ich in dieser Studie einnehme, keinen Schluss auf meine theologische Stellung zu den erörterten Fragen machen zu wollen.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Pierre Bayle bezeichnet in seinem Dictionaire historique et critique in dem Artikel Rorarius Anmerkung L das System des Freiherrn von Leibniz als „une conquête d'importance, qui recule les bornes de la philosophie" und nennt ihn selbst einen „grand philosophe". — Es heisst in der That nicht, den Wert und die Bedeutung Leibnizens überschätzen, wenn man noch heute Bayles Urteil beistimmt. Obgleich keines der ihm voraufgegangenen grossen Philosophen unbedingter Schüler, berührt Leibniz sich dennoch in seinem philosophischen System mannigfach mit denen der meisten übrigen Denker. Man darf dies jedoch nicht dahin missverstehen, dass das Leibniz'sche System ein Mosaikbild aus den Brocken anderer Systeme sei. Vielmehr erscheint es wie aus einem Guss gefertigt. — Wenn Leibniz in einer Hinsicht bei allen Philosophen in die Lehre gegangen ist — wie er denn selbst einmal sagt, er habe kein Buch gelesen, aus dem er nicht etwas gelernt habe — so hat er doch andererseits jedes einzelne der aufgenommenen Stücke so in sich verarbeitet, dass es wie ein neues Gebilde und als ein notwendiges Glied in der Kette seiner Schlüsse sich darstellt.

Leibniz, von jeher bewundert wegen seiner Vielseitigkeit, die es ihm erlaubte, auf den verschiedensten Gebieten in die wissenschaftliche Arbeit seiner Zeit fördernd

einzugreifen, hat doch nie die Aufgabe aus dem Auge verloren, die diesen Studien entnommenen Bausteine einem umfassenden philosophischen Systeme einzufügen. Dies System gleicht einem Ringe ohne Anfang und ohne Spitze, jedes Stück unzertrennlich mit den beiden benachbarten Stücken verbunden. Fragen der Theologie und Philosophie, der Mathematik und der Naturwissenschaft sind so in einander verwoben, dass es schwer ist, eine dieser Gruppen von den anderen zu isolieren. Sondert man aber aus diesem Gefüge von Systemen eines heraus, so wird man finden, dass es bei allen Berührungspunkten mit den andern dennoch ein wieder in sich geschlossener Kreis ist. Was wir oben bildlich von dem Leibniz'schen System im Verhältnis zu denen der übrigen Philosophen sagten, finden wir hier wiederholt: ein Kreis berührt viele andere Kreise, aber er teilt mit ihm nur Punkte, er selbst ist in sich geschlossen und selbständig. Ich habe es mir zur Aufgabe gesetzt, diejenigen Gedanken zusammenzuordnen, die man als Leibnizens Ethik bezeichnen kann. Denn wenn seine Schriften auch oft genug ethische Fragen behandeln, so hat Leibniz doch nie eine zusammenhängende Sittenlehre geschrieben. Ich werde dabei Gelegenheit haben, auf die vielfachen Berührungspunkte mit anderen Philosophen sowohl wie mit andern Gebieten der Philosophie und Theologie hinzuweisen. Denn bei Leibnizens Denkweise ist es unmöglich, einen Teil seines Systems gänzlich von den andern zu trennen.

Da unsere Darlegung nirgend anderswo ihren Ausgang nehmen kann als in der Leibniz'schen Metaphysik, so gilt es zunächst, in kurzen Zügen die Hauptstücke der Monadenlehre darzustellen. Sie ist das ureigenste und am meisten charakteristische Lehrstück Leibnizens. Von da aus werden wir dann zur Darstellung der Ethik übergehen. Ich zitiere nach der Erdmann'schen Gesamtausgabe.

Abriss der Monadologie.

Die Monaden sind metaphysische Punkte. Sie werden von Leibniz als einfache Substanzen bezeichnet, durch deren Zusammentritt die zusammengesetzten Dinge, die Körper, sich bilden. „Einfache Substanzen muss es geben“, führt Leibniz Mon. 2 pag. 705 aus, „weil es zusammengesetzte giebt; denn das Zusammengesetzte ist nur eine Anhäufung oder ein aggregatum aus dem Einfachen.“ Ohne einfache Teile würde es keine Ausdehnung noch Gestalt, keine Möglichkeit der Teilbarkeit geben. Daher sind die Monaden „die Elemente der Dinge“. Soweit berührt Leibniz sich mit der Atomenlehre Demokrits und Epikurs, tritt aber bezüglich des Wesens der Monaden in scharfen Widerspruch (598, 322) zu beiden und stimmt dem letzteren nur insofern bei, als er „den Ursprung der Bestimmung der Atome in dem suchte, was er für den Ursprung der Seele selbst hielt“.

Die Monaden sind ihrer Essenz nach gleich ewig mit Gott (essentiae rerum sunt deo coaeternae cf. réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, ed. Foucher de Careil, Paris 1854, p. 24 und Class, die metaphysischen Voraussetzungen des Leibniz'schen Determinismus, Tübingen 1874, S. 70), aber in die Existenz traten sie erst durch den göttlichen Akt der Schöpfung (705, $_{4-6}$, 708, $_{38}$, $_{47}$). Dieselbe kann also nur durch Vernichtung von seiten Gottes wieder aufgehoben werden. Jede Monade ist ein völlig gegen die ganze übrige Umgebung abgeschlossenes Ganze (705, $_{7}$), sie kann von aussen her nicht verändert werden. Zwar scheint es (709, $_{50}$ f.), als ob die vollkommeneren Monaden auf die minder vollkommenen eine Wirkung ausübten, doch ist dies nur eine „ideale Einwirkung“, die ihren Erfolg allein durch die Vermittelung Gottes haben kann am Beginn der Schöpfung (cf. 521, $_{66}$). Eine reale

Einwirkung ist aber auch gar nicht notwendig, denn jede Monade, verschieden von jeder anderen, trägt von vornherein alle Eigenschaften, Bewegungen, Vorstellungen, kurz alles, was mit ihr vorgehen wird, keimhaft in sich. Jede Monade befindet sich als ein schlechthin unabhängiges Ganze dem übrigen Universum gegenüber, doch aber so, dass jede das ganze Universum in sich abspiegelt. — Die Monade unterliegt wie jedes geschaffene Ding der Veränderung im Gegensatz zu Gott, der unerschaffen und unveränderlich ist (705, 10), und diese Veränderung findet bei der Monade immerwährend statt, aber sie wird nie von aussen, sondern immer durch die der einzelnen Monade eigentümliche Anlage und deren Entwicklungsgesetz veranlasst (127, 14, 128, 16, 681).

„Der Körper ist eine Anhäufung von Substanzen und nicht eine Substanz im eigentlichen Sinne. Folglich müssen sich überall im Körper unteilbare, unerzeugbare und unzerstörbare Substanzen finden, die etwas der Seele entsprechendes haben. Alle diese Substanzen sind immer mit organischen, mannigfacher Umgestaltung fähigen Körpern verbunden gewesen und werden es immer sein. Jede dieser Substanzen schliesst vermöge ihrer Natur legem continuationis seriei suarum operationum und alles, was ihr geschehen ist und geschehen wird, in sich. Alle ihre Handlungen entstammen ihrem eigenen Vermögen, abgesehen von der Abhängigkeit von Gott“ (107).

Es giebt eine unzählbare Menge von Monaden, die sich durch mehr oder minder klares Vorstellen von einander unterscheiden; und alle denkbar möglichen Grade der Entwicklung von der niedrigsten bis zur höchsten sind vertreten. Die tieferen Klassen, „nackte Monaden“ genannt, welche sich in immerwährender Betäubung befinden (707, 24), bilden durch Anhäufung die Körper. Die höher entwickelten, klarer Vorstellungen fähigen Monaden heissen

Seelen, vernunftbegabte Seelen heissen Geister. Sie nähern sich gradweise der Gottheit, so zwar, dass sie in ihrer höchsten Entwicklung vollkommen und Gott gleich sein würden (520, $_{64}$, 440 ep. $_{7}$ f).

Alle Monaden sind vorstellende Wesen, aber nur die Seelenmonaden werden sich ihrer Vorstellungen bewusst. Dieser Vorstellungslauf und überhaupt die ganze Entwicklung der Monade geht in jeder einzelnen notwendig vor sich ohne Einwirkung der anderen und nach einem jeder Monade anerschaffenen Gesetz, so dass Leibniz selbst kein Bedenken trägt, jede Monade einen „geistigen Automaten" zu nennen.

Dem Wesen und der Beschaffenheit der einzelnen Monade entsprechend denkt sich Leibniz die Entwicklung der Gesamtheit aller Monaden, das ist: der Welt. Diese Lehre fasst man zusammen unter dem Namen der „prästabilirten Harmonie" (harmonie préétablie). Sie hat Leibniz jederzeit trotz aller Angriffe festgehalten, ohne an ihr eine Umbildung vorzunehmen. Denn er pflegte seine Ansichten über philosophische Fragen nie eher zu veröffentlichen, als bis er sie vor jedem Angriff schützen zu können meinte. Die Theorie besteht wesentlich in folgendem:

Leibniz nimmt an, Gott habe sich alle denkbar möglichen Welten vorgestellt, von diesen die beste gewählt und dieselbe geschaffen. In dieser Welt (716) verbindet sich die grösste Mannigfaltigkeit mit der grössten Ordnung, Raum und Zeit sind aufs beste ausgenutzt, die grösste Wirkung auf dem einfachsten Wege hervorgebracht und bei den Geschöpfen die meiste Macht, das meiste Wissen, das meiste Glück und die meiste Güte verwendet worden, welche das Universum fassen konnte. Diese sogenannte „beste Welt" ist, wie wir früher gezeigt haben, als ein Aggregat von Monaden zu betrachten. Da jede derselben ganz unabhängig von jeder andern ist und alles, was in ihr vorgeht,

aus ihr selbst entsteht, wie es bei der Schöpfung in sie hineingelegt wurde, so kann die Seelenmonade nicht den geringsten Einfluss auf die Körpermonaden haben, mithin die Seele den Körper nicht beherrschen. Nun hat aber Gott, als er die als die beste erkannte Welt schuf, den Gang aller Monaden so genau bestimmt, dass wenn z. B. ein Mensch einen anderen zu schlagen scheint, in der That nur die Monaden, welche den Ersteren bilden, die Vorstellung des Schlagens, die Monaden, aus denen der Letztere besteht, die Vorstellung des Geschlagenwerdens haben. Es findet also kein wirklicher Zusammenstoss statt, sondern derselbe besteht nur in den Vorstellungen der beiden Monadengruppen und diese Vorstellung ist in den beiden Seelen deutlicher, als in den Monaden, welche die beiden Körper zusammensetzen.

Sehr treffend vergleicht Leibniz dies Verhältnis der Monaden zu einander, also z. B. das Verhältnis von Seele und Körper, mit zwei Uhren, die so genau gearbeitet sind, dass ihr Gang völlig übereinstimmend ist. Wenn deren Zeiger stets ganz genau dieselben Punkte der entsprechenden Zifferblätter bezeichnen, so kommt das nicht daher, weil eine Uhr die andere beeinflusste, sondern allein von der Kunst des Uhrmachers.

An Stelle der Uhren sind in diesem Falle Seele und Körper zu setzen; der Uhrmacher ist Gott. Gegen den Einwurf Fouchers, dass L. mit dieser Theorie Gott ohne Zweck ein zu grosses Kunststück zutraue, erwidert Leibniz, man könne Gott niemals genug beilegen in dieser Beziehung (131). „Ohne Zweck“ thut er es keineswegs, denn an Stelle der unzählbar vielen Wunder, welche Gott nach der Anschauung der Occasionalisten jedesmal verrichtet, wo eine Einwirkung des Geistes auf den Körper oder des Körpers auf den Geist stattzufinden scheint, setzt Leibniz ein grosses Wunder an den Anfang, nämlich

die gegenseitige Anpassung der Monaden im Augenblicke der Schöpfung. Er thut dies in der Überzeugung, dass es Gottes würdiger sei, ein einziges grosses Wunder zu thun, als immerwährend durch unendlich viele kleine Wunder in den Weltlauf einzugreifen.

Die Belegstellen für die Ausführung der Theorie von der prästabilierten Harmonie findet man 126 ff., 131 f., 133 ff.

Teil I.

Das Wesen der Sittlichkeit und der Grund des Bösen.

Ähnlich wie Spinoza und einige Scholastiker setzt Leibniz Vollkommenheit identisch mit Realität (708, 41). Jeder Fehler eines Dinges beruht nur auf Mangel an Realität; soviel deren positiv vorhanden ist, so vollkommen ist das Ding.

Das Sittliche ist eine bestimmte Art der Vollkommenheit, deren nur vernunftbegabte Seelen teilhaftig werden können. Da die Realität oder Kraft der Menschenseele im Vorstellen und Denken besteht, so ist, wie später näher auszuführen sein wird, der Stand ihrer Sittlichkeit abhängig von der Ausbildung ihrer Vernunft.

Lust ist das Bewusstsein einer Vollkommenheit, dauernde Lust aber ist Glückseligkeit (261, 41 580, 254). Also ist mit jeder sittlichen Vollkommenheit oder Tugend ein entsprechendes Mass von Glückseligkeit verbunden. Es wächst also, resp. nimmt ab, mit dem Realitätsgrade nicht nur der sittliche Vollkommenheitsgrad, sondern auch der Grad der Glückseligkeit.

Da aber die grössere oder geringere Realität der Seele anerschaffen, also eigentlich eine Naturkraft ist, so ist streng genommen die Tugend der Seele an deren Naturausstattung gebunden. In dieser Auffassung sind zwei

Folgerungen enthalten, deren sich Leibniz nicht vollkommen bewusst geworden ist:

1) wird das sittliche Wollen und Handeln wie ein Naturgeschehen behandelt und damit seines sittlichen Charakters entkleidet;

2) scheint die Konsequenz nicht zu vermeiden, dass der Mensch zur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit prädestiniert sei. Leibniz lehnt sie jedoch ab und kann sich allerdings darauf berufen, dass die mehr oder minder reale Natur der Monaden nicht von Gott gemacht, sondern durch die Schöpfung nur in die Wirklichkeit übergeführt werde. Es bliebe also nur der Gedanke einer Selbstprädestination übrig, wie ihn z. B. Schopenhauer vertritt.

Die Vollkommenheit der menschlichen Seele besteht in der Ausbildung derjenigen Kräfte, welche sie vor der Tierseele voraus hat, nämlich der vernünftigen. Daher erweitert sich die obige Gleichung dahin

perfectio et felicitas hominis = ratio,

und dies ist das oberste Prinzip der Leibniz'schen Ethik. Jenes spezifisch Menschliche wird von Leibniz hauptsächlich in das Denken gesetzt, während das entsprechende Wollen sich daraus als selbstverständlicher Nebenerfolg ergiebt. Das vollkommenste Glück besteht für die Seele in dem geistigen Vergnügen, welches das Wissen gewährt. Daher ist der Weiseste auch der Glücklichste.[1])

Die Vollkommenheit als Moralprinzip ist neu bei Leibniz. Betrachten wir in der Kürze, wie es sich

1) zu den antiken,

2) zu den gleichzeitigen anderweitigen Moralprinzipien verhält.

Im Vergleich zu den ethischen Prinzipien des Altertums, dem des Genusses (Epikur), dem der Unabhängig-

1) vergl. auch 119 a: sapientia est scientia felicitatis.

keit von allem Äussern (bei den Stoikern) ist das Leibniz'sche umfassender, freilich aber auch unbestimmter. — Vergleichen wir es mit dem des Wohlwollens bei Shaftesbury und anderen Moralisten, so zeigt sich, dass die letzteren mehr die sittlichen Pflichten gegen die Mitmenschen, Leibniz aber vor allem die Pflichten gegen sich selbst, die möglichste Ausbildung aller Geistesanlagen im Auge hat. Dies hängt offenbar mit der metaphysischen Ansicht des Leibniz zusammen, dass jede Monade isoliert von der andern sei, wenn sie auch den Inhalt aller übrigen in verschiedenen Deutlichkeitsgraden vorstellt. Es war natürlich, dass dem Denker bei dieser Metaphysik die sittliche Arbeit an sich selbst in den Vordergrund trat. Hierauf möchte ich die Behauptung Paulsens (System der Ethik, Seite 176 unten) einschränken, dass auf Grund der Monadologie eine Ethik überhaupt nicht möglich wäre.

Blicken wir endlich auf Kant, so werden wir es als Fortschritt bezeichnen müssen, dass er die Prinzipien der Vollkommenheit und des Wohlwollens, da sie beide die sittliche Aufgabe nur einseitig ausdrücken, in der bekannten Formel vereinigte:

Sorge für eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.

Es ist aber nicht zufällig, dass Glückseligkeit zu erlangen das Streben aller Monaden ist, sondern es ist der Zweck der Schöpfung überhaupt, denn als Gott die Welt schuf, that er es hauptsächlich, um „den vernünftigen Geschöpfen sein Glück mitzuteilen". Deshalb schuf er sie natürlich derartig, dass sie empfänglich waren für das Glück und nach demselben Verlangen tragen mussten. Da nun aber Gott nur vollkommen tugendhaft sich bethätigen kann, so erhebt sich sofort die Frage: Warum ist die geschaffene Welt nicht schlechthin vollkommen?

Die Klage über die Menge der Leiden, die der Mensch zu tragen habe, und die grosse Zahl von Lastern und

Übelthaten, von denen das Menschenleben voll sei, ist zwar nach Leibniz sehr übertrieben. So viel Übel, wie die Pessimisten, z. B. Bayle, meinen, giebt es nicht. Wenn wir soviel von den Übeln reden hören, so liegt das daran, dass gerade ihre Seltenheit sie auffallend macht. Trotzdem bleibt eine beträchtliche Menge von Übeln bestehen, deren Vorhandensein er nicht leugnen will, sondern zu erklären versucht; für uns kommt hauptsächlich das moralische Übel in Betracht. Wir fragen also:

Woher kommt das Böse?

Leibniz sagt 534,117: „Obgleich jede Vollkommenheit Gottes an sich unendlich ist, so wird sie doch nur dem Gegenstand angemessen, und wie die Natur der Dinge es mit sich bringt, bethätigt. Daher überwiegt die Liebe zum Besten im Ganzen alle andern Neigungen und besonderen Abneigungen. Sie ist die einzige, deren Bethätigung sogar unbedingt unendlich ist, da nichts Gott verhindern kann, sich für das Beste zu erklären, und wenn irgend ein Laster sich mit dem möglichst besten Plan verknüpft findet, so gestattet Gott dasselbe." Darin liegt die Beantwortung auf die oben gestellte Frage. Wir haben uns die Sache also derartig vorzustellen:

Gott sah alle denkbar möglichen Welten in ihrer Zusammensetzung und in ihrem Entwicklungsverlauf vor sich. Von diesen wählte er diejenige, welche er als die beste d. h. die vollkommenheitreichste erkannte. Zwar fanden sich Übel darin, aber Gott sah, dass mit denselben grosse Güter verbunden seien, die, wenn das Übel fehle, ebenfalls entbehrt werden müssten: sie waren nur mit jenen kompossibel. Leibniz giebt eine Welt ganz ohne Sünde und Elend als möglich zu, die aber der unsern bedeutend nachstehen würde (482,10). Ein Schema wird die Sache noch klarer machen:

Es war eine Welt aus lauter Vollkommenheiten mög-

lich, nennen wir dieselben A, B, C, D; vollkommener als diese ist eine aus Gütern und Übeln gemischte (bezeichnen wir die letzteren mit kleinen Buchstaben):

A, B, C, D, E, e, F, f, u. s. w.,

welche noch die Vollkommenheiten E, F dazu enthält, die ihr aber nur um den Preis gewisser Mängel e, f anerschaffen werden konnten. Das zugelassene Übel war also gewissermassen der Kaufpreis für die Gewinnung grosser Güter. Um diese Erklärung von der Zulassung des Übels als möglich anzuerkennen, müssen wir noch untersuchen, was Leibniz unter Übel versteht.

Er fasst es nämlich nicht wie die christliche Kirche als eine gottfeindliche Macht, sondern als einen niedrigen Grad von Vollkommenheit. Leibniz hält mit Augustin (488,29) das Übel für eine Beraubung des Wesens. Das Übel gleicht der Finsternis (489,32). Die Unvollkommenheit zeigt eine Beraubung an (490,33; cf. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der neueren Philos. II 2 p. 156: „Er (Leibniz) führt das moralische Übel auf das metaphysische zurück und behauptet, das Böse sei nichts reales, sondern nur eine Abwesenheit der Vollkommenheit, welche — — — unvermeidlich war“). Wie Leibniz das Gefrieren des Wassers (550,153) auf eine Beraubung von Kraft zurückführt, indem eine Verminderung der Bewegungen der Wasserteilchen eintritt, so ist ihm auch das Übel eine Beraubung des Guten. Leibniz führt dasselbe des weiteren aus in dem Beispiel von den zwei auf einem Strom treibenden, verschieden belasteten Schiffen (512,30). Die bewegende Kraft ist bei beiden die gleiche, aber die schwere Ladung des einen Schiffes hindert eine ebenso rasche Bewegung wie die des leichter beladenen. In diesem Beispiel entspricht der treibenden Kraft des Flusses Gott als die Ursache der Realität = Vollkommenheit in der Natur und den Handlungen der Ge-

schöpfe, und die geringere Bewegung entspricht dem Defekt im Geschöpf und seiner Handlung. Auch an der bösen Handlung ist etwas reales, also vollkommenes und gutes, und ihre Schlechtigkeit ist nur geringere Güte, so wie Langsamkeit nur geringere Schnelligkeit ist.

Die Übel teilt Leibniz (510,21) ein in

1) metaphysische,
2) physische,
3) moralische.

Das erste besteht in der einfachen Unvollkommenheit, in dem blossen Fehlen von Realität, das zweite im Leiden, das dritte in der Sünde. Nur mit dem letzteren haben wir es hier zu thun. Das moralische Übel besteht in der Schuld. Es wird von Gott bisweilen zugelassen, weil ohne dasselbe ein Gut nicht erreicht werden kann, aber Gott bringt es nie hervor, da er keine Sünde begehen kann. Das physische Übel ist oft eine Folge des moralischen, z. B. alle die Leiden, die als Strafe zu gelten haben. Daher ist die Strafe ein physisches Übel und doch zugleich ein moralisches Gut, sofern sie zur Besserung des Sünders dient. Zu dieser Rechtfertigung des Übels als sittlichen Heilmittels gesellt sich ferner die ästhetische. Wie im Gemälde die Schatten und dunkleren Stellen dazu beitragen, dass die helleren Farben um so leuchtender und schöner hervortreten, so wird durch den Kontrast des Bösen der Eindruck alles Guten in der Welt gehoben. Ja, es erscheint sogar als ein allgemeines Gesetz der Gefühle (Gesetz der Freude), dass nur der Wechsel kontrastirender Gefühle empfunden wird. Qui non gustavit amara, dulcia non meruit, imo nec aestimabit (149 b).

Zwischen der absoluten Vollkommenheit, welche in Gott realisiert ist, und der absoluten Unvollkommenheit, die, da jede Unvollkommenheit eine gewisse Realität voraussetzt, an der sie als Mangel haftet, in der Wirklichkeit

nicht vertreten sein kann, sind alle denkbaren Grade in der Welt vorhanden und zwar so, dass jeder Grad von Glück oder Unglück einem solchen von klarer oder verworrener Erkenntnis entspricht.

Teil II.

Die psychologischen Bedingungen der Sittlichkeit.

Die Seele ist um so glücklicher, je klarer, um so unglücklicher, je verworrener ihre Erkenntnis ist. Durch Klarheit des Vorstellens ist die Monade eine Seele und nur dadurch wird sie zur Tugend befähigt. Erkenntnis ist nichts anderes als bewusstes Vorstellen. Vorstellung (perception) definiert Leibniz 706, 14 als „den dem Wechsel unterworfenen Zustand, der eine Menge in der Einheit oder einfachen Substanz umschliesst und repräsentiert“. Dieselbe ist wohl zu unterscheiden von der Apperception oder dem Bewusstsein. Im Gegensatz zu den Kartesianern nimmt also Leibniz die Existenz unbewusster Vorstellungen der Seele an. Noch schärfer erklärt Leibniz (438): perceptio nihil aliud est quam multorum in uno expressio.

In jeder Monade findet ein fortwährender Wechsel der Vorstellungen statt, jeder folgende Zustand ist stets durch die vorhergehenden bedingt nach dem Gesetz des „zureichenden Grundes“, auch dann, wenn die Monade nicht zum Bewusstsein ihrer Vorstellungen kommt. Wie jede Vorstellung durch die vorhergehende begründet ist, so zielt auch jede gegenwärtige auf eine neue hin (620, 403). Der ganze Vorstellungslauf ist von Anfang an in der Seele potentiell vorhanden (607, 355; 210 ff.) „Die Thätigkeit des innern Prinzips, das die Veränderung oder den Übergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann man

Strebung (appétition) nennen" (706, 15). Diejenigen Monaden, welche klare und mit Erinnerung verbundene Vorstellungen haben, nennt Leibniz, wie wir schon früher sahen, Seelen, ohne durch diese Unterscheidung eine scharfe Grenzlinie zwischen der in Betäubung sich befindenden reinen Monade (707, 24) und der zu Bewusstsein gekommenen zu ziehen (620, 403).

Da alle Seelenmonaden verschieden in Anlage und Entwicklung sind, so ist auch die Erkenntnisfähigkeit in einer jeden verschieden und zwar so, dass die eine klarer, die andere unklarer erkennt. „Die Monaden sind nicht in bezug auf den Gegenstand, sondern in bezug auf den Grad der Erkenntnis des Gegenstandes beschränkt."

„Sie erstrecken sich sämtlich in verworrener Weise auf das Unendliche, auf das Ganze, sind aber durch die Deutlichkeitsgrade der Vorstellungen beschränkt und von einander verschieden" (710, 60). Jede stellt das Universum von einem bestimmten Blickpunkte aus vor. „Die Seele kann nur das lesen, was deutlich in ihr vorgestellt ist" (710, 61 f). „Die Seele aber würde eine Gottheit sein, wenn sie ausschliesslich deutliche Vorstellungen hätte" (520, 64).

„Es besteht nicht nur eine geordnete Folge von deutlichen Vorstellungen (520, 64; cf. 710, 63), sondern auch eine Folge von verworrenen Vorstellungen oder Leidenschaften."[1]) „Das Wissen ist entweder dunkel oder klar, das klare entweder verworren oder deutlich, das deutliche aber entweder nicht angemessen oder angemessen und das angemessene entweder symbolisch oder intuitiv. Das vollkommenste aber ist das, welches gleichzeitig angemessen

---

1) Vergl. 710, 62. Genaue Definitionen über die Unterschiede der Vorstellungen giebt Leibniz in s. „Betrachtungen über die Erkenntnis, Wahrheit und Ideen" 79—81.



und anschaulich ist. Dunkel ist ein Begriff, der nicht ausreicht, eine vorgestellte Sache zu erkennen — — —. Klar ist ein Wissen, wenn ich es so besitze, dass ich dadurch die vorgestellte Sache wiedererkennen kann. Verworren ist es, wenn ich die Kennzeichen, welche zur Unterscheidung einer Sache von anderen ausreichen, nicht einzeln aufzählen kann u. s. w.“ (79).

Inhalt der Vorstellung ist alles Wirkliche (709, 60), und da das ganze Universum sich in der Monade spiegelt (710, 62), so könnte ein Auge, dem alles durchsichtig wäre, den ganzen Weltlauf in jeder einzelnen Monade lesen (710, 61; vergl. Zeller, Gesch. der deutschen Philos. S. 112).

In jeder Monade befindet sich nicht nur perceptio, sondern auch appetitio. Da jede Monade (705, 1) Substanz ist, Wesen der Substanz aber Kraft ist (714, 1), so ist das Wesen der Monade thätige Kraft und zwar Vorstellungskraft. Das Streben äussert sich in dem Fortschritt von einer Vorstellung zur andern und zwar der Gottähnlichkeit, d. h. einer möglichst klaren und deutlichen Erkenntnis zu und eben in diesem Streben nach dem Guten besteht das Wesen des Willens (585, 311).

Obwohl Leibniz von dem Vorstellen das Streben unterscheidet, ist er doch weit davon entfernt, in Begehren und Wollen Vermögen der Seele zu sehen, die vom Vorstellen und Erkennen unabhängig sind. Die Grundkraft bleibt ihm stets die des Vorstellens. Wenn er nun daneben den gewöhnlichen Sprachgebrauch anwendet, nach welchem das Wollen als eine eigene Kraft erscheint neben dem Vorstellen und Denken, so lässt er es doch vollständig von diesem abhängig sein. Dies zeigt sich in doppelter Hinsicht. Einerseits lässt er die Stärke und Güte des Willens von der Klarheit der Vorstellungen abhängen (587, 278). Andrerseits führt ihn jener Gedanke zu der

Überzeugung, dass alle Willensakte vollkommen determiniert seien. An der eben genannten Stelle sagt Leibniz: „Immer sind wir es, die den Willen, mag er gut oder schlecht sein, hervorbringen, aber immer sind auch Gründe vorhanden.“

Wenn an den Willen mehrere Neigungen herantreten, so wird er derjenigen folgen, welche die stärkste ist. Und zwar ist es nach Leibnizens Meinung unmöglich, dass zwei Neigungen gleich stark, der Wille also indifferent sein könne. Er führt mit Erwähnung von Buridans Esel (517, 49) aus, dass es überhaupt keine zwei gleichen Dinge gebe, also auch nicht zwei gleich starke Neigungen (258, 36). Demnach ist der Wille dem stärksten Antrieb unterworfen (vergl. 260, 39). Wenn wir einmal scheinbar unabhängig von der stärksten Neigung handeln, so hat dies seinen Grund darin, dass derselben viele andere entgegenwirken, von denen jede einzelne schwächer als jene, deren Summe ihr aber an Kraft überlegen ist.

Hier muss erwähnt werden, dass Leibniz seine Ansicht (660, 105) dahin ändert, dass der Mensch durchaus nicht immer dem stärksten Triebe folgt. Die Bestimmungen des Willens sind immer treibende, nie zwingende. „Auch ist die Gemütsbewegung oder die Begierde bei uns nie so gross, dass die Handlung mit Notwendigkeit aus derselben folgt. Denn so lange der Mensch seines Geistes mächtig ist, kann er, wenn er auch auf das heftigste vom Zorn, vom Durste oder einem ähnlichen Beweggrunde angetrieben wird, dennoch immer einen Grund zur Hemmung des drängenden Verlangens ausfindig machen, und zuweilen genügt dazu schon der blosse Gedanke, dass man seine Freiheit und seine Macht über die Affekte bekunden wolle.“ In dieser letzteren Auffassung wird dem Willen eine gewisse Freiheit zugestanden, während er nach der ersteren

augenscheinlich der Notwendigkeit des stärksten Antriebes unterworfen erscheint. Dagegen, dass dies Zwang oder Unfreiheit sei, verwahrt sich Leibniz allerdings (cf. Zeller a. a. O. S. 147), indem er als notwendig im strengen, metaphysischen Sinne nur das bezeichnet, „dessen Gegenteil einen Widerspruch in sich schliessen würde“. Diese metaphysische Nicht-Notwendigkeit des Wollens schliesst jedoch nicht aus, dass nach dem Grundprinzip vom zureichenden Grunde jede Willensrichtung bedingt sei. Mithin ist der Wille zwar einer thatsächlichen, jedoch nicht einer metaphysischen Notwendigkeit unterworfen. Jene abweichende Äusserung scheint schliesslich mehr eine Anbequemung an die populäre Ansicht zu sein, als eine wirkliche Meinungsänderung zu bedeuten.

Leibnizens eigentliche Überzeugung ist wohl die: Jede Handlung ist vollkommen determiniert, darf aber trotzdem frei genannt werden. Denn sie erfolgt zwar unausbleiblich aus den bedingenden Gründen, aber es findet kein Zwang von aussen, sondern eine innere Determination statt. Der handelnde Mensch ist aber um so mehr frei, jemehr die Motive seines Handelns aus dem klaren Denken stammen. Nach Leibniz gehört also folgendes zur Freiheit:

Abwesenheit der metaphysischen Notwendigkeit (der Undenkbarkeit des Gegenteils) und Abwesenheit äusseren Zwanges (alles Handeln erfolgt aus inneren Motiven); ein noch höherer Grad von Freiheit findet dann statt, wenn Vernunftgründe das Handeln bestimmen.

„Der Wille wird immer durch die Vorstellung des Guten getrieben“ (516, 45 f.; cf.; 287 Anf.) und zwar geht er entweder auf das, was wirklich gut ist, oder was doch für gut gehalten wird.

Wir haben früher gesehen, dass die Vorstellungen teils klar, teils verworren sind, und daher kommt es, dass

der aus jenen hervorgehende Wille sich auf etwas in der That gutes richtet, während die verworrenen Vorstellungen zu leidenschaftlichen Gemütsbewegungen führen. In letzterem Falle glaubt der Wille allerdings, sich auf etwas gutes zu richten, sein Gegenstand ist jedoch nur ein scheinbares Gut. Nur „der freie" d. h. der von der Vernunft geleitete „Wille geht stets auf das Gute" (550, 154). Bemerkenswert ist die Stelle (537, 120): „Gott hat den Geschöpfen die Kunst verliehen, sich ihres freien Willens immer richtig zu bedienen. Denn das natürliche Licht der Vernunft macht diese Kunst aus: man braucht nur immer den Willen zu haben, gut zu handeln[1])" u. s. w.

Es dürfte der Mühe wert sein, hier einen kurzen Vergleich zu ziehen in der Lehre vom Willen zwischen Leibniz und Augustin, da Leibniz selbst des öfteren von seiner Übereinstimmung mit diesem Kirchenvater spricht.

Leibniz führt Augustin's Lehre vom Willen und dessen Freiheit pag. 516, 45 und 594, 305 an und betont beide Male seine Übereinstimmung mit jenem. Die folgenden Zeilen sollen zeigen, wie beide, obgleich sie sich teilweise berühren, doch von ganz verschiedenen Grundsätzen ausgingen.

Augustin unterscheidet duas voluntates (Conf. VIII, 10), illa carnalis, illa spiritualis, welche „untereinander kämpfen". Wir nehmen ohne weitere Untersuchung hier aus der Theologie die Begriffe carnalis und spiritualis als „zur Sünde geneigt" und „zum Guten geneigt" herüber. Es giebt also nach Augustin zwei Arten von Willen, von denen der eine das Gute, der andere das Böse erstrebt.

1) Die Ähnlichkeit der Ritschl'schen Lehre mit jener Leibniz'schen Anschauung ist eines der Zeichen, dass der Ritschlianismus dem alten Rationalismus näher steht als dem modernen. Eine weitere Ausführung dieses Punktes gehört nicht hierher.

Leibniz dagegen nimmt nur einen Willen an. Derselbe ist der Besserung fähig, während nach Augustin eine Besserung nur so eintreten kann, dass an die Stelle des einen, schlechten Willens ein anderer, neuer, guter Wille treten muss. Beide erkennen den verworrenen Zustand in der Seele an, der sich durch die schwankende Haltung des Willens zeigt. Denn Augustin sagt a. a. O. 22: nec plene volebam, nec plene nolebam. 21: partim velle partim nolle aegritudo animi est. Hier findet sich eine deutliche Übereinstimmung beider Männer, da ja auch Leibniz den Zustand der Seele als unvollkommen bezeichnet, so lange nicht nur klare Vorstellungen und ein dementsprechender Wille zum Guten in ihr herrschen. — Sehr verschieden denken aber beide über die Macht, welche die Seele über ihren Willen hat. Denn während Leibniz ihr mehr und mehr eine Herrschaft über denselben zugesteht, sagt Augustin a. a. O. 10: eram ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. 11: volens quo nollem perveneram. Während bei Leibniz der böse Wille aus den verworrenen, leidenschaftlichen Vorstellungen kommt, sagt Augustin 10: ex voluntate perversa facta est libido. Sie vertauschen also Ursache und Wirkung. Leibniz huldigt der sokratischen Ansicht, es mache dem Menschen gar keine Schwierigkeit, sobald er zur Erkenntnis des Guten gekommen sei, dies auch zu wollen, ja es ist sogar unbedingt nötig, dass der Mensch das Gute wolle, um erlöst werden zu können. Augustin dagegen spricht dem Menschen sogar diesen Willen ab, indem er sagt 20: potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Dieser Gedanke wird 20, 21 des weiteren ausgeführt.

Die beiden Auffassungen vom Willen charakterisieren ihre Verfasser:

Augustin ist der strenge, scharf denkende und die Schwäche des Menschen unerbittlich bloss legende Theolog

der altorthodoxen Kirche, während sich Leibniz als der milde, ruhig erwägende, den Verstand und das religiöse Gefühl in Einklang bringende Philosoph der Aufklärungsperiode zeigt. Beide auf dem Boden der Kirche stehend und mit gleicher Schärfe des Verstandes begabt, neigt jener zur Askese, dieser seiner Zeit entsprechend zu einer freundlichen Lebensauffassung.

Aus dem, was über das Erkennen und Wollen gesagt ist, und mit Berücksichtigung dessen, was wir unter I über das Ziel der Entwicklung der Monade auseinandersetzten, geht hervor, dass der Wille eigentlich nichts anderes ist als die Hinwendung der Monade auf ihr Ziel, die Vollkommenheit. Da das Vorstellen und Erkennen durch die Anlagen der Seele von vornherein bestimmt ist, so ist es die Kraft, mit der die Seele ihre Vorstellungen entwickelt und sich der Vollkommenheit annähert, ebenfalls; also kann man von dem Wollen als einem selbständigen Thun der Seele eigentlich nicht sprechen. Der Wille hat, wie schon früher angedeutet wurde, eine ziemlich untergeordnete Stellung in der Leibniz'schen Ethik.

Von einem Handeln kann aber erst recht nicht die Rede sein. Denn wie wir oben bei Besprechung der prästabilirten Harmonie schon ausgeführt haben, ist das scheinbar äusserliche Geschehen nichts anderes als eine Vorstellungsfolge in den Monaden. Die Anwendung der Worte Wollen und Handeln ist bei Leibniz nur ein Zugeständnis an die populäre Ausdrucksweise. Wie sich das Wollen und Handeln in lauter Vorstellungsvorgänge auflöst, so sind auch die Neigungen, von denen Leibniz oft spricht, wie bei Spinoza nichts als undeutliche Vorstellungen.

Ich möchte zum Schlusse noch einmal das Charakteristische der Leibniz'schen Willenslehre hervorheben. Den Mittelpunkt derselben bildet die Abhängigkeit des Willens von den Vorstellungen, indem der Grad der Sitt-

lichkeit mit der Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens beziehungsweise des Denkens parallel geht. Leibniz giebt eine genaue Ausführung dieses Gedankens 261, 41 b.

Wie man die Vorstellungen auf drei Stufen verteilen kann, indem man unbewusste, verworrene und klare Vorstellungen unterscheidet, so giebt es dementsprechend auch drei Stufen des Willens. Den nicht zum Bewusstsein kommenden Vorstellungen entsprechen unmerkliche Strebungen, den verworrenen Vorstellungen undeutliche Neigungen, „deren Vorhandensein und Gegenstand man kennt, deren Bildung man aber nicht merkt, die wir dem Körper zuschreiben, obgleich immer etwas dabei ist, was im Geiste damit parallel geht. Endlich giebt es deutliche Neigungen, welche die Vernunft uns verleiht". Und da die Vernunft in klaren und deutlichen Vorstellungen besteht, so sind diese der Grund für den klar bewussten, darum intensiv und konsequent sich dem Guten zuwendenden Willen. Klares Denken giebt festes und reines Wollen.

Wenn es zuweilen bei Leibniz heisst: der Wille werde von Gefühlen oder Empfindungen bestimmt, so darf man nicht vergessen, dass ihm das Fühlen nichts anderes als ein undeutliches Vorstellen ist. Desgleichen betrachtet er die Leidenschaften und Gewohnheiten als das Resultat kleiner oder schwacher Vorstellungen (225 a).

Teil III.

Die einzelnen Tugenden und Pflichten.

Im ersten Teile wurde als Prinzip der Leibniz'schen Sittenlehre der Begriff der Vollkommenheit aufgestellt. Man möchte hiernach erwarten, dass Leibniz den Versuch gemacht habe, aus dem Prinzip der Vollkommenheit die einzelnen Tugenden und Pflichten abzuleiten. Ich habe keine Zeugnisse für solchen Versuch gefunden. Übrigens

wäre zu bezweifeln, dass Leibniz, wenn er ihn wirklich angestellt hätte, jene Ableitung der sittlichen Vorschriften aus dem Vollkommenheitsprinzip in befriedigender Form zustande gebracht hätte, denn der Begriff der Vollkommenheit ist bei seiner Unbestimmtheit zwar geeignet, durch eine allgemeine Formel die verschiedenen moralischen Bestimmungen äusserlich zu vereinigen; aber es dürfte kaum gelingen, sie aus ihm durch Entfaltung desselben zu gewinnen. Er ist mehr eine Abstraktion, die alle zu umfassen vermag, aber nicht ein wirkliches Prinzip, das sie hervorzubringen vermöchte. Man kann die verschiedenen Tugenden wohl unter den Vollkommenheitsbegriff subsumieren, aber nicht aus ihm deduzieren.

Es bleibt also für uns nichts weiter zu thun, als aus zerstreuten Äusserungen Leibnizens über die einzelnen Tugenden und Pflichten uns eine Anschauung davon zu machen, wie Leibniz über die speziellen sittlichen Aufgaben dachte und welche ihm als die wichtigsten galten.

Zu seinem Optimismus gehört auch die Überzeugung, dass es in der Welt viel mehr Tugend als Untugend giebt. „Es giebt unvergleichlich mehr gutes als schlimmes im Leben der Menschen, wie es unvergleichlich mehr Wohnhäuser als Kerker giebt“ (548, 148). Auch giebt es keinen Menschen, der ganz und gar schlecht wäre; auf der andern Seite freilich auch keinen, der das sittliche Ideal vollkommen erreichte. Fragen wir, welche sittlichen Vollkommenheiten Leibniz als Haupttugenden ansieht, so lässt sich von vornherein folgendes vermuten.

Da das sittliche Wollen von der Deutlichkeit der Verstandeserkenntnis abhängt, so wird Leibniz auf die Aufklärung des Geistes, die Ausbildung des intellektuellen Vermögens grossen Wert legen, also die Weisheit voranstellen.

Diese Vermutung wird sich vollkommen bestätigen. Ausserdem stellte Leibniz die christliche Religion und ihre Sittenlehre zu hoch, um nicht auch der Tugend, welche das Zentrum der christlichen Ethik bildet, der Liebe einen bedeutenden Platz einzuräumen. Ihr tritt die Gerechtigkeit zur Seite, oder vielmehr die letztere erscheint meistens als der allgemeinere Begriff, so dass die Liebe den höchsten Gipfel der Gerechtigkeit bildet. Die strenge Scheidung zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten, welche Kant aufgestellt hat, war dem Leibniz noch unbekannt. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir die Pflichten gegen andere Menschen unter den Doppelbegriff Gerechtigkeit und Liebe zusammenfassen.

1. Die Weisheit.

Die Weisheit erscheint bei Leibniz häufig nicht bloss als Haupttugend, sondern als Inbegriff der Tugend überhaupt. Dies geschieht z. B. dort, wo er sie als Wissenschaft vom Glück definiert (108, 670, 329, 119). An der zuerstgenannten Stelle heisst es: „Je mehr man die Dinge erkennt, um so schöner, um so mehr den Wünschen eines Weisen entsprechend wird man sie finden. Die Weisheit ist die Wissenschaft des Glücks oder der Mittel, zu einer dauernden Zufriedenheit zu gelangen, die in einer steten Annäherung an eine grössere Vollkommenheit oder zum wenigsten in der Abwechslung innerhalb des nämlichen Grades der Vollkommenheit besteht."

Eine durch Neuheit auffallende Fassung der Weisheit findet sich bei Leibniz nicht. Er schliesst sich vielmehr den Anschauungen der alten Philosophen und der christlichen Sittenlehre an. Die Weisheit umfasst ihm, um ihre Hauptseiten hervorzuheben, im Wesentlichen folgende sittlichen Aufgaben:

1) eine angemessene Pflege des Körpers und die Sorge für Erhaltung der Gesundheit (cf. 72, 673).

2) die Aufsicht über das sinnliche Begehren, die Zügelung und Mässigung der Leidenschaften, des Strebens nach Sinnenlust u. s. w., also was bei den Griechen σωφροσυνη hiess.

3) möglichste Ausbildung und Vervollkommung aller geistigen Anlagen, insbesondere des Denkens und Erkennens.

Endlich gehören auch Gerechtigkeit, Wohlwollen und Liebe in den Umkreis der Weisheit, wenn wir diese in weitester Bedeutung nehmen. Davon hat der nächste Abschnitt zu handeln.

Zu 2 findet sich folgende interessante Ausführung. Das Urteil des Weisen über den Wert der verschiedenen Vergnügungen ist von der Vernunft geleitet. Während die Leidenschaft für alles andere als die Lust des Augenblicks blind ist, ist die Vernunft von diesem Vorurteil frei. Sie bevorzugt nicht die Gegenwart vor der Zukunft, sondern wägt unparteiisch die Güter ab (264—65), gleichviel ob sie sofort oder erst später genossen werden. Ferner ist ihr Absehen auf „Glückseligkeit" gerichtet, d. h. sie schätzt die dauernde Freude höher als die vorübergehenden Vergnügungen der Sinne (261, 41). So versteht also der Weise das wahre Gut vom scheinbaren zu unterscheiden.

Die Ausbeute würde viel reicher sein, wenn wir die Schrift de vita beata (71 ff.), welche als drei Bestandteile des Seelenadels (generositas) Weisheit, Tugend und Seelenruhe behandelt, als Leibniz'sches Originalwerk ansehen dürften. Trendelenburg (Histor. Beiträge Band II, Abh. V—VII, Berlin 1855) aber hat wahrscheinlich gemacht, dass hier nur ein Mosaik aus Kartesianischen Stellen vorliegt. Leibniz mag jene Ausführungen gebilligt haben; dennoch müssen wir Bedenken tragen, sie als vollen Ausdruck seiner systematischen Überzeugung, als Entwicklung seiner eigenen Prinzipien gelten zu lassen.

2. Die interesselose Liebe.

Wir wiesen schon oben darauf hin, in wie enger Beziehung bei Leibniz Liebe und Gerechtigkeit zu der Weisheit stehen. Dies geht auch aus der Definition (108, 670): iustitia est caritas sapientis hervor. Dieser Satz zeigt zwar die feste Verbindung der drei Begriffe, bleibt jedoch eine unverständliche Formel, ehe wir nicht wissen, was unter jedem der einzelnen Elemente zu verstehen ist. Untersuchen wir zunächst die caritas, dann wird sich aus dem hierfür gewonnenen Begriff und dem früher festgestellten des sapiens zusammen ergeben, was die iustitia sei, und das daraus abgeleitete Resultat werden wir leicht durch Hinzunahme einiger darauf bezüglichen Stellen vervollständigen können.

pag. 670 definiert Leibniz: „caritas est benevolentia generalis" und pag. 108 sagt er: „Die Nächstenliebe ist ein allumfassendes Wohlwollen, dessen Bethätigung der Weise der Vernunft angemessen verteilt, um das grösste Gut zu erlangen." Die Liebe ist also nicht um ihrer selbst willen da, sondern sie dient wie die Weisheit nur zum Gewinn des höchsten Gutes, der grössten Vollkommenheit. Sie ist ein Wohlwollen, welches die Seele für alle anderen empfindet, nicht aus selbstsüchtigen Gründen, weil sie etwa von jenen einen Nutzen erwartete, sondern sie ist eine uneigennützige, interesselose. Sie ist „ein Zustand, in welchem wir an den Vollkommenheiten und dem Glück des Geliebten Vergnügen finden" (717, 712, 90, 469, 4), und zwar ist die Freude an den Vollkommenheiten der Anderen eine direkte (parce qu'il nous plaît lui-même 790), sie wird nicht durch die Reflexion auf die uns daraus erwachsende Lust vermittelt.

Jede einzelne Empfindung oder den aktiven Zustand dieses Vergnügens nennt Leibniz amour, die ganze

Reihe derselben zusammen bienveillance und sagt, jene verhalte sich zu dieser wie die Handlung zur Gewohnheit (789).

Liebe ist ein angenehmes, freudiges Gefühl, „on cherche son plaisir dans le contentement et dans la félicité de cette personne“, welche man liebt (789). Diese Auffassung der Liebe gestattet, zwei scheinbar sich widersprechende Wahrheiten zu versöhnen, nämlich:

1) Alles, was wir thun, geschieht um unseres Wohles willen (nous faisons tout pour notre bien).

2) Es giebt trotzdem eine uninteressierte Liebe zu Andern: nous cherchons en même temps notre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour lui-même, lorsque le bien de cet objet est immédiatement, dernièrement (ultimatò) et par lui-même notre but, notre plaisir et notre bien. Die Liebe besteht darin, seine Lust an dem Glücke anderer zu finden. Ähnlich sagt er 118: amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam.

Die Lustempfindung der Liebe nimmt natürlich mit der Höhe der Vollkommenheit des Geliebten zu, und da Gott das vollkommenste Wesen ist, so ist auch die Lust an ihm die grösste, die Liebe zu ihm „wahres Glück“ (469, 4, 118 f.) und „grösstes Vergnügen“ (587, 278), „il n'y a rien de plus parfait que Dieu ni rien de plus charmant“ (469, 4). Es ist daher natürlich, dass das Vorhandensein der Liebe zu den Gütern des Universums gezählt wird (571, 217). „Wahre Frömmigkeit und sogar das wahre Glück bestehen in der Liebe zu Gott, aber in einer aufgeklärten Liebe, deren Glut mit Einsicht verbunden ist“ (469). Schwächer ist die Liebe zu dem Nächsten, entsprechend seiner geringeren Vollkommenheit, aber wir empfinden sie für einen Jeden, weil sich in jeder Seele einige Realität, also einige Vollkommenheiten befinden und eben diese liebenswert sind. So sind also alle Monaden

zwar örtlich geschieden, aber untereinander und mit Gott verbunden durch das geistige Band der Liebe: „unsere (christliche) Nächstenliebe ist demütig und voll Zurückhaltung (469, 5), sie strebt nicht nach der Herrschaft; gleich aufmerksam auf unsere Fehler wie auf die Vorzüge anderer, sind wir stets geneigt, unsere eigenen Handlungen aufs strengste zu beurteilen und die der andern zu entschuldigen und wieder gut zu machen, lediglich um uns selbst zu vervollkommnen und Niemanden Unrecht zu thun. Wo es keine Nächstenliebe giebt, giebt es auch keine Frömmigkeit, und ohne dienstfertig und wohlthätig zu sein, kann man keine wahre Religiosität zeigen". So stehen also auch wieder die Liebe zu Gott und zum Nächsten in engster Verbindung, es kann die eine nicht ohne die andere existieren, denn die Liebe richtet sich auf Gott als auf das vollkommenste Gut und auf den Nächsten als auf das Ebenbild Gottes.

Kehren wir nun zu unserem Satze zurück: que la justice n'est autre chose que la charité du sage (108), so erhalten wir durch Einsetzung des gewonnenen Begriffs: der Weise bethätigt seine Lust an den Vollkommenheiten anderer auf gerechte Weise.

Leibniz wiederholt hier, wie mir scheint, den Gedanken des Malebranche, dass wir die Dinge so lieben sollen, wie sie es nach dem Grade ihrer Vollkommenheit verdienen. Weil die Liebe gerecht d. h. nach vernünftigen Massen (aux mesures de la raison, 108) verteilt werden soll, darum fällt sie bei Leibniz unter den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit und die Sittlichkeit unter den des Rechtes.

3. Das Recht.

Das natürliche Recht (ius naturae) gliedert sich in drei Stufen (zu vergl. p. 118):

1) ius strictum in iustitia commutativa,
2) aequitas in iustitia distributiva,
3) pietas (vel probitas) in iustitia universali.

Wir haben der Reihe nach diese drei Grade durchzusprechen.

Der erste derselben besteht in dem Recht im engeren Sinne: kein Mensch darf den anderen verletzen; die Gesetze haben den Zweck, Frieden unter den Menschen zu erhalten. Gälte dieses Recht nicht, so wäre ein allgemeiner Vernichtungskrieg die unausbleibliche Folge. Es dient, den Fortbestand der Menschheit überhaupt zu ermöglichen, und da seine Absicht nur auf Sicherung der Existenz des Einzelnen geht, so ist es wie diese die Grundlage, die unterste Stufe der ferneren Entwicklung.

Der zweite, höhere Grad des ius naturae ist die aequitas. Sie umfasst diejenigen Verpflichtungen, deren Erfüllung nicht erzwungen werden kann, z. B. Dankbarkeit und Barmherzigkeit. Der Wahlspruch dieser zweiten Stufe heisst: Allen nützen. Eine distributive Gerechtigkeit ist diese Billigkeit, sofern sie jedem zuzuerteilen sucht, was und wieviel ihm gebührt (zu vergl. 149 b). Sie will nicht nur Unglück vermeiden, sondern das Glück vermehren.

Der dritte und höchste Grad endlich ist die pietas, die wir als das göttliche Recht bezeichnen dürfen. Der von Jesus Christus gelehrte Gottesstaat (712, 86; cf. 108) ist der denkbar vollkommenste und das in ihm gültige ius ist demnach das denkbar höchste und darum universale. Vermöge der göttlichen Macht und Einsicht wird bei dem in diesem Gottesstaat einstmals stattfindenden Gericht jede Sünde gestraft, jedes Verdienst belohnt mit absoluter Gerechtigkeit.

Während das einfache Recht der ersten Stufe nur auf Vermeidung des Unglücks, das höhere Recht der zweiten

Stufe auf die Herstellung der Glückseligkeit, aber nur soweit sie „in diese Sterblichkeit fällt", ausgeht, so erreichen wir mit dem Rechte der dritten Stufe die höchste Form der Sittlichkeit, welche nur durch die Liebe zu Gott als dem Herrscher des Weltalls und durch den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele entstehen kann. „Die allgemeine Gerechtigkeit" umfasst alle andern Tugenden und krönt sie mit der Sittenreinheit (honeste, id est pie, vivere). Die Vorschrift, dass wir „das Unsere nicht missbrauchen" dürfen, lässt sich weder aus den Prinzipien des einfachen Rechtes (schädige Niemanden) noch der Billigkeit (nütze Allen) herleiten, sondern bedarf eines göttlichen Gesetzes und der Einsicht, dass wir „uns und das Unsere Gott schulden".

Schluss.

Fassen wir zum Schlusse in Kürze den Charakter der Leibniz'schen Ethik in wenige Schlagworte zusammen.

Das in die Augen springendste Merkmal ist der sich durch das ganze Leibniz'sche System hindurchziehende Gradualismus.

In der unendlichen Menge der Monaden finden sich keine zwei, welche einander gleich wären. Jeder Grad zwischen der tiefsten Unvollkommenheit bis zur höchsten Vollkommenheit ist durch je eine Monade vertreten. Keine Monade steht auf derselben Entwicklungsstufe wie irgend eine andere und es giebt keinen Grad, auf dem sich nicht eine Monade befände.*)

Der metaphysische Gradualismus wirkt nun auch auf das ethische Gebiet hinüber. Die tiefer stehenden Monaden

*) Ich möchte hier noch einer Schwierigkeit Erwähnung thun, auf die auch Leibniz aufmerksam geworden ist, ohne sie



unterscheiden sich von den höheren durch den Grad ihres dunkleren oder klareren Vorstellens, und dem entsprechend befinden sie sich auch in einem verschiedenen Zustand

---

völlig zu lösen. Er legt sich nämlich (566,202) die Frage vor, ob die Welt jeder Zeit die beste ist, ob sie sich immer auf dem Punkt grösstmöglicher Vollkommenheit befindet oder ob sie sich erst dazu entwickelt. Er führt an der genannten Stelle aus, dass wenn ein Ding sich verändere, durchaus nicht nötig sei, dass es durch diesen Übergang in einen besseren oder schlechteren Zustand, als der vorige war, gerate; es könne sich der Art nach verändern, während der Grad derselbe bleibe. So könne das Auge das gleiche Vergnügen an einem schönen Bilde wie das Ohr an schöner Musik haben, wobei wohl die Art, nicht aber der Grad des Vergnügens wechsele. Darnach würde die Welt trotz der steten Veränderung in ihr immer die gleiche Vollkommenheitssumme darstellen.

Hiermit stimmt nicht ganz, was Leibniz in demselben Paragraphen ausführt, dass „die ganze Folge der Dinge" — d. h. die aufeinander folgenden Weltzustände zusammen genommen — bis ins Unendliche die beste sein könne, welche möglich ist, obgleich nicht jeder einzelne Punkt der bald auf-, bald abwärts gehenden Bewegung des Universums die höchste Stufe der Vollkommenheit einnimmt. Hiernach würde das Universum sich verbessern. Leibniz entscheidet sich nicht für eine von den beiden Auffassungen, sondern nennt diese Fragen „Probleme, über die sich schwer entscheiden lässt". Die Konsequenz des Systems d. h. des Gesetzes der Stetigkeit fordert die ununterbrochene Erhaltung aller Vollkommenheitsgrade; persönlich aber scheint sich Leibniz mehr der zweiten Auffassung eines sich entwickelnden Universums zuzuneigen.

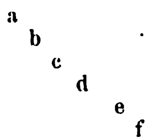
Bei Festhaltung der ersten Auffassung macht sich von neuem eine Schwierigkeit geltend, auf welche Leibniz keine Antwort giebt. Vorausgesetzt nämlich, dass eine Monade im Laufe ihrer Entwicklung eine höhere Stufe der Vollkommenheit erreicht, wonach ja doch alle streben, wie wird die dadurch entstandene Lücke in der Gradfolge der Monaden ausgefüllt?

moralischer Qualität. Klare Vorstellungen sind Realitäten oder Vollkommenheiten, verworrene Vorstellungen sind Leidenschaften; gut und böse sind keine Gegensätze, sondern nur dem Grade nach unterschieden.

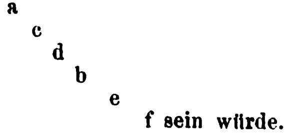
Das zweite charakteristische Merkmal der Leibniz'schen Ethik ist der Intellektualismus. Alles mora-

Es scheint als gäbe es in diesem Falle zwei Monaden gleichen Grades und ein Grad wäre garnicht vertreten, was nach der lex continui, wie Leibniz sie definiert, unmöglich ist. Selbst wenn man annehmen wollte, dass die Zunahme an Realität bei allen Monaden gleichzeitig und gleichmässig geschehe, wodurch die Annahme, es gäbe jemals zwei gleich entwickelte Monaden, in Wegfall käme, so würden durch ein solches gleichzeitiges Aufrücken doch jedenfalls die untersten Stufen leer werden, ohne dass ein Ersatz vorhanden wäre.

Class (a. a. O. pag. 52 ff) nimmt daher zur Ergänzung der Leibniz'schen Lehre an, dass, wenn in einer einzelnen Monade eine Fortschrittsbewegung stattfindet, dann zur Ausgleichung eine Rückschrittsbewegung in einer anderen stattfinde; die zweite „leidet" gleichsam von der ersten: das Hinaufsteigen der ersteren zwingt die zweite zum Herabsteigen. Schematisch würde die Sache also folgendermassen aussehen:



seien sechs, nur durch je einen Grad unterschiedene Monaden. Erheben sich nun c und d auf den nächst höheren Grad, so muss b so viele Realitäten an c und d abgeben, als diese zunehmen, so dass also die entstehende Reihenfolge:



lische Handeln beruht auf der Erkenntnis. Wer verworren erkennt, handelt schlecht, wer klar erkennt, handelt gut. Die Intensität und Beschaffenheit des Willens ist dem Grade des Erkennens entsprechend. Da auch auf den höchsten Entwicklungsstufen noch unklare Vorstellungen vorhanden sind, so handelt keine Seele absolut sittlich, sondern dies thut nur Gott. — Dass bei vorhandener, klarer Erkenntnis das Gute auch wirklich ausgeführt wird, scheint Leibniz wie dem Sokrates selbstverständlich.

Endlich gehört die Leibniz'sche Moralphilosophie zu den eudämonistischen Systemen. Man kann unter Eudämonismus zweierlei verstehen:

1) Die Ansicht, dass die Tugend deshalb begehrenswert sei, weil sie Lust gewährt; wir sollen tugendhaft sein, damit wir glücklich werden.

2) Die Ansicht, dass das Ziel des natürlichen und sittlichen Strebens identisch sei: der Naturtrieb bewegt sich in derselben Richtung, welche die Pflicht vorschreibt.

Des Eudämonismus in der ersten Bedeutung können wir Leibniz mit Rücksicht auf seine Ausführung über die uneigennützige Liebe nicht beschuldigen. Wohl aber dürfte die zweite Bedeutung für seine Anschauung gelten.

Alle Wesen streben von Natur nach dem Guten; es ist nur Mangel an Kraft oder Einsicht, wenn sie dieses Ziel verfehlen oder es nicht vollkommen erreichen. Darum ist bei Leibniz das Böse nicht wie bei Kant eine ursprünglich falsche Willensrichtung, eine Herzensverkehrtheit, sondern nur ein Zurückbleiben auf der richtigen Bahn. Erst Kant hat nachgewiesen, dass zwischen dem, was das natürliche Begehren anstrebt, und dem, was die Pflicht gebietet, eine grosse Kluft besteht.